Capítulo IV
El contenido del bien humano

I. Aristóteles

La ética de Aristóteles contiene sin duda una de las primeras y más significativas investigaciones sobre el bien perfecto del hombre o felicidad. Aquí seguiremos las grandes líneas de su teoría de la felicidad (*eudaimonía*), expuesta en el libro I y en los últimos capítulos del libro X de la *Ética a Nicómaco*, sin la pretensión de resolver todos los problemas exegéticos que presentan esos textos[1].

1. La bibliografía sobre la teoría aristotélica de la felicidad es abundantísima. Citamos a continuación algunos de los estudios generales y específicos más importantes o que nos han resultado de mayor utilidad: ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Monteavila, Caracas 1987; ÍD., *Aristotle on Eudaimonia*, en RORTY, A.O. (ed.), *Essays on Aristotelian Ethics*, University of California Press 1980, pp. 15-33; ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit.; BOSSI DE KIRCHNER, B., *El concepto aristotélico de eudaimonia*, «Ethos» 12/13 (1984-1985) 247-281; BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991; COOPER, J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1975; ÍD., *Aristotle and the Goods of Fortune*, «Philosophical Review» 94 (1985) 173-197; ÍD., *Contemplation and Happiness. A reconsideration*, «Synthese» 72 (1987) 187-216; DUDLEY, J.A., *Gott und «theoria» bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Peter Lang, Frankfurt a M.-Bern 1982; ÍD., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, «Ethos» 10/11 (1982-1983) 39-53; HARDIE, W.F.R., «The Final Good in Aristotle's Ethics», en MORAVCSIK, J.M.E., *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1968, pp. 298-322 (había sido publicado ya en 1965 en la revista «Philosophy»); HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980²; IOPPOLO, A.M., «Virtue and Happiness in the First Book of the Nicomachean Ethics», en ALBERTI, A. (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Elenchos (Collana XIX), Napoli 1990, pp. 119-148; IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988; ÍD., *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 3 (1985) 89-124; KENNY, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford-New York 1992; KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton (New York) 1989; LLEDÓ IÑIGO, E., *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la theoria moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1994; MONTOYA J. - CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid 1988; REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985; RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aris-

1. *La «eudaimonía»: contemplación, virtud y bienes*

La investigación aristotélica acerca del contenido de la felicidad humana parte de una concepción finalista del obrar deliberado como la explicada en el capítulo precedente[2]. Lo que Aristóteles se pregunta es, por tanto, cuál es la *actividad más perfecta*, la más elevada y excelente, la más bella y, sólo por ello, también la más agradable y placentera. Esa actividad será la que poseerá el bien más elevado de modo perfecto, ininterrumpido y autosuficiente dentro de lo posible.

Aristóteles considera y compara las diversas opiniones de los hombres acerca de la felicidad[3]. Excluye que el placer, la riqueza y los honores puedan darnos la felicidad, porque deseamos esos bienes para ser felices, mientras que nadie busca la felicidad en vista de ellos[4]. La conclusión de su investigación es que *lo bueno por sí mismo es la vida conforme a la razón o vida virtuosa*. Alcanza esa conclusión a partir de una consideración antropológica: vivir es una actividad común al hombre y a las plantas; la sensibilidad —conocimiento y deseo sensible— es poseída también por los animales; luego lo propio del hombre será la vida racional[5]. Lo que hace feliz al hombre es la *perfección de la actividad según la razón*, perfección a la que llamamos *virtud* y, si las virtudes son varias, «la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (*en bío teleío*). Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo»[6].

Aristóteles distingue dos dimensiones en la razón, la teórica y la práctica, a las que corresponden dos tipos de virtudes, las virtudes intelectuales (dianoéticas) y las virtudes éticas o morales. La actividad más alta y más digna es la contemplación teórica de la verdad, por lo que considera que son las virtudes inte-

totelischen Ethik, Akademie Verlag, Berlin 1994; ID., *La perspectiva de la moral...*; cit., cap. II; VANIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Descleé de Brouwer, Paris 1965.

2. Cfr. capítulo III, sobre todo subapartado I, 1.

3. «Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esa multitud de bienes, hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes» (*ÉN*, I, 4, 1095 a 22-28).

4. Cfr. Ibíd., I, 7, 1097 b 1-7.

5. Cfr. Ibíd., I, 7, 1097 b 22 - 1098 a 20. Algunos autores han criticado la validez de esta argumentación, basada en la obra o función propia del hombre. Tal es el caso de J. Finnis (véase, FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 17). Un interesante estudio del problema y de la objeción de Finnis puede encontrarse en RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, cit., pp. 53-59. A nuestro juicio, si se entiende bien el contexto y el propósito a que obedece esta argumentación de Aristóteles, la objeción es irrelevante.

6. *ÉN*, I, 7. 1098 a 17-20. Acerca de las discusiones sobre significado y el valor que debe atribuirse a la referencia a la duración de la vida, cfr. DUDLEY, J.A., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, cit., especialmente pp. 42-51.

lectuales las que dan al hombre la felicidad perfecta (*teleía eudaimonía*). Pero Aristóteles habla también de un segundo tipo de felicidad, una felicidad imperfecta, que consistiría en la vida de quien regula su conducta según las virtudes éticas[7]. Veámoslo con más detalle.

Por una parte, Aristóteles sostiene con gran riqueza de argumentos que la *felicidad perfecta es la actividad contemplativa*[8], la contemplación de la verdad y sobre todo de las cosas «bellas y divinas»[9]. El entendimiento es divino o «lo más divino que hay en nosotros», y la contemplación es la actividad «más excelente», la «más continua», la «más agradable» y la más autosuficiente[10]. Así es la actividad de los dioses, que sin obrar (*práttein*) ni producir (*poiein*) poseen la máxima bienaventuranza con la sola contemplación (*theoría*)[11]. «De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa. Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar completamente privados de tal clase de actividad. Así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en contemplación»[12].

Haría falta reflexionar más detenidamente acerca de lo que Aristóteles entiende por contemplación. Sin duda ésta no se reduce a lo que hoy es, en muchos casos, la actividad del filósofo o del profesor de filosofía. La contemplación de que se habla no es una tarea profesional caracterizada por la erudición o la agudeza crítica, no es solamente un esfuerzo intelectual, sino un consagrarse por completo a recorrer el camino ascendente a través de las causas y de los princi-

7. Dudley habla a este respecto de diversos grados de felicidad: cfr. *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, cit., pp. 39-42.

8. Cfr. *ÉN*, X, 8, 1178 b 7-8.

9. Ibíd., X, 7, 1177 a 15.

10. «En efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo. Parecería que sólo esta actividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma» (Ibíd., X, 7, 1177 a 12 - 1177 b 6).

11. Cfr. Ibíd., X, 8, 1178 b 20-22.

12. Ibíd., X, 8, 1178 b 22-33. Cfr. LE SENNE, R., *Tratado de Moral General*, Gredos, Madrid 1973, pp. 178-180; VANIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, cit. J. Dudley, en su ya citada obra *Gott und «theoria» bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, subraya que la contemplación de lo divino es el elemento esencial de la felicidad para Aristóteles.

pios que Aristóteles trazó en su *Metafísica*, hasta llegar a la cúspide del ser y del conocer. La contemplación es un género de vida totalmente orientado a la búsqueda de la verdad, a la sabiduría, que implica purificación y en cierto sentido autotrascendencia.

Pero, por otra parte, Aristóteles reconoce que la vida puramente contemplativa «sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana» [13]. Aristóteles exhorta a cultivar ese elemento divino, y a aspirar a inmortalizarnos, pero pasa enseguida a hablar del *segundo tipo de vida feliz, que es la vida conforme a las virtudes morales*. «Las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases y es evidente que todas estas cosas son humanas» [14]. Las virtudes éticas son hábitos adquiridos, que ponen de manifiesto el temple subjetivo de la personalidad, una capacidad estable de elegir lo bueno y de rechazar lo malo que permite integrar las tendencias sensibles en un género armónico de vida informado por la razón e inclinado hacia la contemplación de la verdad más alta. Alcanzar tal género de vida no es un don de la naturaleza, sino una conquista ética meritoria, que según Aristóteles pocos conseguirán, ya que «la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción» [15].

La conclusión obtenida hasta ahora es que el bien último o felicidad del hombre consiste en la contemplación de la verdad y secundariamente en la vida regulada por las virtudes éticas. Pero Aristóteles la matiza cuando añade que *eso es verdad sólo en la medida en que ser feliz depende de nosotros*. Con lo que parece afirmar que la felicidad contiene un tercer elemento que no depende enteramente de la conducta del sujeto agente. La felicidad comprende también los ocios del hombre libre, la facilidad de las condiciones materiales de existencia, la tranquilidad del alma, las amistades convenientes y una actitud benévola de la divinidad hacia los hombres: «pues si alguna otra cosa es un don de los dioses a los hombres, es razonable que también lo sea la felicidad, y tanto más cuanto que es la mejor de las cosas humanas» [16]. Parece que la consideración realista de que el hombre no es sólo intelecto, y la presencia de la idea intuitiva y popular de felicidad, llevan a pensar a Aristóteles que la vida feliz requiere también un óptimo

13. Ibíd., X, 7, 1177 b 27-32.
14. Ibíd., X, 8, 1178 a 9-14.
15. Ibíd., X, 9 1179 b 13-16.
16. Ibíd., I, 9, 1099 b 11-13. Cfr. sobre este punto ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., cap. I, apartado III.

ajuste entre hombre y mundo, con lo que la felicidad depende también de la fortuna, del destino, o de la benevolencia de los dioses. Esta perspectiva, que sólo podrá ser desarrollada certeramente por el cristianismo, quizá no inquietaba a Aristóteles, cuyo horizonte mental se caracterizaba por la armonía, algo idílica y elitista, entre el individuo y la *polis*, entre el hombre y la naturaleza, entre la *polis* y sus dioses [17], horizonte que sufrirá profundos cambios en el período helenista.

Los estudiosos de Aristóteles discuten el papel que los bienes de fortuna desempeñan en la teoría aristotélica de la felicidad.

> Hardie fue uno de los primeros que notó que cuando se habla de la actividad, de la vida o de la virtud perfecta (*teleía*) no se sabe si perfecto significa lo supremo, lo más alto y excelente o, por el contrario, lo completo. Hardie sostenía la tesis de que ese término tiene un significado oscilante, y que Aristóteles pasa de un significado a otro sin darse mucha cuenta [18]. A raíz de esta observación, los estudiosos se dividieron. Algunos autores sostienen, con diversos matices, que Aristóteles tenía una visión inclusiva del fin último, es decir, que la felicidad era un conjunto de bienes, sea como una suma de bienes irreducibles entre sí, sea —y es la posición más común— en cuanto que forman cierta totalidad ordenada en vista de la vida virtuosa y a la contemplación [19]. Otros defienden, en cambio, la idea de un fin dominante, según la cual la contemplación de la verdad es lo que hace feliz, y lo demás es deseable en cuanto ordenado a ella, siendo ese orden lo que hace deseables los demás bienes, de forma que quien alcanza un grado mayor de sabiduría es más feliz, aunque tenga menos bienes de fortuna [20]. Kenny opina que en la *Ética a Nicómaco* prevalece una visión dominante del fin, mientras que en la *Ética a Eudemo* predomina la visión inclusiva [21].

Como nota J. Annas [22], Aristóteles parece conceder dos papeles diferentes a los bienes de fortuna. Por una parte, los concibe como medios necesarios para po-

17. Es lo que el joven Hegel llamará la felicidad inmediata o ingénua, no mediada todavía por la escisión interior de la culpa, a la que contraponía la «conciencia infeliz» del pueblo hebreo, cargada por la infidelidad que le separaba de su Dios.

18. Cfr. Hardie, W.F.R., «The Final Good in Aristotle's Ethics», cit.

19. J.L. Ackrill es uno de los principales defensores de la tesis inclusivista (cfr. *La filosofía de Aristóteles*, cit.). En «Aristotle on Eudaimonia», cit., admite además que hay cierta oscilación entre el libro I y el Libro X de la *Ética a Nicómaco*.

20. J.M. Cooper, en *Reason and Human Good in Aristotle*, cit. pensaba en una vida mixta, en la que no todo está ordenado a la teoría o contemplación. Pero en sus obras posteriores, «Aristotle and the Goods of Fortune», cit. y «Contemplation and Happiness. A reconsideration», cit., revisó su posición inclinándose hacia una concepción moderadamente dominante del fin: la contemplación es lo que hace verdaderamente feliz. Quizá sea R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, cit., quien más claramente se inclina hacia una visión dominante: la felicidad consiste sólo en la sabiduría. La vida virtuosa práctica y los bienes de fortuna son secundarios y carecen de valor intrínseco; son deseables en cuanto contribuyen a la contemplación.

21. Cfr. Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, cit., pp. 6 y 16 ss.

22. Cfr. Annas, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. XVIII. Annas ve también otros problemas en la noción aristotélica de felicidad, que a nuestro juicio pueden resolverse satisfactoriamente a la luz de cuanto se ha dicho en el capítulo anterior.

der practicar la virtud y, por tanto, su valor dependería de su ordenación a la virtud: «pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen, como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político»[23]. Pero a continuación Aristóteles les atribuye también otro papel: son el ornato necesario de la felicidad, la cual no podría existir plenamente si nos viéramos privados de ellos[24]. Si esto es así, la felicidad no consiste sólo en la sabiduría y en la vida virtuosa, sino también en los bienes de fortuna. Esto podría no plantear problemas a quien defienda una noción inclusiva del fin último, pero sin duda se corre el riesgo de llegar a una idea de felicidad como bien cuantificable y maximizable que parece extraña a los conceptos clave de la reflexión aristotélica.

Una análoga oscilación parece existir por lo que se refiere a la pérdida de los bienes de fortuna. Por una parte afirma Aristóteles que «en modo alguno se deben seguir las vicisitudes de la fortuna; porque no estriba en ellas el bien ni el mal, aunque la vida humana necesita de ellas, como dijimos; las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, lo contrario». Pero a renglón seguido se dice que hay que distinguir los grandes azares de la fortuna y los pequeños, pues «es evidente que los pequeños beneficios de la fortuna, lo mismo que sus contrarios, no tienen gran influencia en la vida, pero si esos bienes son grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues son por naturaleza como adornos agregados, y su uso es bueno y honesto); en cambio, si sobrevienen males, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen aflicciones e impiden muchas actividades». Y todavía añade: «ningún hombre venturoso podrá llegar a ser desgraciado, ya que jamás hará lo que es vil y aborrecible. A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias»[25].

Nos parece que *la concepción inclusiva de la felicidad es la que permite entender más fácilmente en qué modo son necesarios los bienes de fortuna*. No obstante, hay una cuestión importante que no queda clara. Y es la de saber si la búsqueda de la felicidad por parte del virtuoso puede fracasar exclusivamente por causas ajenas a su voluntad y a su comportamiento, es decir, por la mala suerte, por la adversidad del destino, por el mal comportamiento de sus hijos, etc. En cambio, nos parece que queda claro que el vicioso no será feliz, por más rico y afortunado que fuese.

La cuestión mencionada tiene cierta importancia filosófica, y quizá refleja la íntima tensión que anima el pensamiento de Aristóteles. Por una parte, está el

23. *ÉN*, I, 8, 1099 a 32 - 1099 b 2.

24. «La falta de algunas cosas empaña la ventura, y así la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza: no podría ser feliz del todo aquél cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos, y quizá menos aún aquél cuyos hijos o amigos fueran absolutamente depravados o, siendo buenos, hubiesen muerto. Por consiguiente, como dijimos, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad, y por eso algunos identifican la buena suerte con la felicidad; mientras que otros la identifican con la virtud» (*ÉN*, I, 8, 1099 b 2-8).

25. Los textos citados son de la *ÉN*, I, 10, 1100 b 3 - 1101 a 1.

análisis filosófico que conduce a la actividad más elevada y excelente del hombre, a su mejor poder-ser, a lo que razonablemente puede ser querido como bien en sí mismo, es decir, a la sabiduría o contemplación de la verdad, y secundariamente a la vida éticamente recta, que es la ordenación de la vida práctica en conformidad con lo más divino que hay en nosotros. Por otra parte, se alza la idea intuitiva de felicidad como prosperidad, que no queda garantizada por la actividad contemplativa. El hombre necesita también otras cosas; si éstas le faltan por completo —y pueden faltarle sin culpa propia—, no puede ser feliz (el sentido común difícilmente considerará feliz al sabio virtuoso que está siendo sometido a una horrible tortura). Por lo que se debe concluir que la felicidad no sólo no es posible para todos los hombres, sino que tampoco es siempre posible para el virtuoso, y que sólo al final de la vida se puede saber si el virtuoso ha sido feliz (como en más de una ocasión afirma explícitamente Aristóteles). La felicidad aristotélica es frágil y precaria[26].

2. *Valoración*

La precedente exposición permite vislumbrar el valor y los límites de la reflexión aristotélica acerca del bien humano. Su valor está, en primer lugar, en que Aristóteles da a su investigación la dirección justa y la desarrolla con una metodología adecuada a su objeto. Como se dice hoy día, *la ética aristotélica desarrolla coherentemente «el punto de vista de la primera persona».*

Un segundo motivo que hace valiosa la teoría aristotélica de la felicidad consiste en *vincular la felicidad perfecta a la contemplación de la verdad y, especialmente, al conocimiento de Dios*. La inteligencia es característica esencial, aunque no única, del ser del hombre y de su modo de estar en el mundo y entre los demás hombres. Comprender pertenece a la esencia del ser y del vivir del hombre. Su bien no puede no incluir la perfección del conocimiento de la verdad.

La teoría aristotélica de la felicidad contiene un tercer aspecto que no sólo es importante, sino que ha pasado a fomar parte de la *forma mentis* de la mayoría de los hombres y de las culturas: *la razón es el principal principio ordenador de la vida personal y social*. Los fines de las tendencias humanas son verdaderos bienes

26. Dudley piensa que Aristóteles ha tratado de minimizar esta precariedad, reduciendo todo lo posible la importancia de los bienes de fortuna. «Aunque la felicidad perfecta necesita la prosperidad externa y los grandes y repetidos éxitos hacen la vida más bienaventurada y sus contrarios la dañan, todavía, la esencia de la felicidad no es dependiente de la prosperidad externa, sino de actividades según la virtud. El hombre perfectamente feliz no perderá fácilmente su felicidad perfecta, sino solamente si sufre desastres severos y frecuentes. Hasta en la adversidad, la nobleza resplandece. El hombre perfectamente feliz nunca puede llegar a ser miserable, solamente le puede faltar la felicidad suprema, y esto, sólo si encuentra los fracasos de Príamo. De esta manera el Estagirita minimiza el peligro que amenaza a la felicidad perfecta a través de las vicisitudes de la fortuna que afectan a la prosperidad externa» (DUDLEY, J.A., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta...*, cit., p. 47).

en cuanto buscados, poseídos y usados razonable e inteligentemente, tanto por el individuo como por la colectividad. Refiriéndose a la antes mencionada distinción entre fin inclusivo y fin dominante, escribe Rhonheimer «el fin inclusivo se compone de una pluralidad de bienes cuya unidad se basa en la de un principio ordenador común [...] En cambio, fin dominante es lo último en el plano de la actividad valiosa en general, algo último que nos indica lo único que puede constituir el principio ordenador de la praxis humana y a lo que ésta apunta como a su posibilidad más alta. Este fin dominante es la contemplación de la verdad [...] Todo lo relativo a que la vida humana "salga bien", todo lo bueno y valioso que puede llegar a ser realidad en una vida humana, el ser bueno del hombre, que es de lo que en la acción se trata, tiene algo que ver con la verdad tal y como esta última puede llegar a ser un objeto sólo para la razón, o, dicho de modo más general, para el conocimiento intelectual. Se trata de la "verdad práctica", de la verdad de la praxis, de una verdad que no existe hasta que se hace real al actuar. Pero es una verdad que tiene que ver con la más íntima verdad del hombre» [27].

Ordenar la vida según la razón es ordenarla según las virtudes éticas o morales. *La doctrina de las virtudes éticas es una gran contribución de Aristóteles al estudio del bien humano*. Con esta doctrina, su concepción de la felicidad humana se traduce en términos operativos concretos, y el saber ético adquiere una estructura básica que todavía hoy conserva su valor. Las virtudes éticas son criterios racionales para la regulación de la adquisición, posesión y uso de los bienes humanos y para la jerarquización de nuestras actividades. Son criterios concretos y precisos, pero adaptables a la pluralidad de las situaciones concretas sin perder su coherencia esencial. Definen un género de vida con la necesaria precisión y a la vez con la suficiente amplitud. Su adaptabilidad, amplitud y apertura les permite resistir al paso del tiempo y a los cambios culturales y sociales. Los cambios sociales comportan la aparición de nuevos bienes (piénsese por ejemplo en la informática, en la amplitud y rapidez de los medios actuales de comunicación, etc.), permanece idéntica la necesidad de regularlos razonablemente para que sirvan al bien del hombre, y para que no se vuelvan contra él.

Pero a la vez la teoría aristotélica de la felicidad es insatisfactoria. Aristóteles se da cuenta de que la felicidad perfecta —entendiéndola rigurosamente como bien completo, perpetuo y autosuficiente, en el que todos los deseos quedan satisfechos— no es alcanzable. La contemplación especulativa de la verdad no está al alcance de todos, e incluso para los que pueden alcanzarla es una contemplación fragmentaria, discontinua, amenazada por múltiples condiciones y circunstancias. La felicidad imperfecta de tipo ético está relativamente más al alcance de la mano, pero depende, al menos parcialmente, de causas que escapan a nuestra voluntad, y en ese sentido, aun siendo una realidad fundamentalmente ética, no es una realidad exclusivamente ética.

27. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral...*, cit., pp. 92-93.

Los límites de la felicidad aristotélica en parte son insuperables desde una perspectiva puramente filosófica, pero en parte se deben también a los defectos de su concepto filosófico de Dios. Un Dios que no es el ser ni el principio del ser, sino la primera sustancia, inteligencia inmóvil, aunque causa final (o quizá eficiente-final) del movimiento del cielo de las estrellas fijas y, a través de éste, de todo lo demás. Pensamiento del pensamiento o inteligencia de sí misma[28]. Su carencia de subjetividad y de personalidad, su separación e incomunicabilidad, hacen que el sistema aristotélico sea en el fondo incapaz de tematizar y de saciar las más profundas aspiraciones de la subjetividad y de la personalidad humana. El Dios de Aristóteles no llena el corazón humano, así como tampoco puede ser el correlato de la capacidad de autotrascendencia de la persona humana tal y como hoy la concebimos.

A este propósito observa Spaemann que el problema de la felicidad sólo podrá recibir una solución plenamente satisfactoria en una dimensión escatológica ligada a la religión. Ante este hecho —añade— existen tres alternativas posibles para el filósofo: «renunciar a la idea de vida lograda en general; sustituir la esperanza en el más allá por la utopía histórica de una transformación real capaz de lograr la consumación de la vida; por último, disminuir el anhelo de felicidad y superar la antinomia mediante el compromiso. Aristóteles adopta la tercera actitud»[29]. Con este compromiso Aristóteles se adecua con realismo a los límites de la condición humana, que desde su horizonte mental no podían ser superados. Reconocemos, sin embargo, que consiguió progresar por el camino justo lo suficiente para establecer con acierto que la contemplación de Dios es el bien más alto que el hombre puede alcanzar y que, en orden a este bien, la razón es el principio ordenador de la vida humana. Así la Ética logró un verdadero avance, aunque sea incompleto y ampliable bajo más de un aspecto.

II. El hedonismo

En este apartado y en los dos siguientes nos ocuparemos principalmente de las tres grandes teorías de la felicidad del helenismo: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Sin detenernos en una exposición completa de estas tres corrientes filosóficas, que el lector interesado puede encontrar en cualquier manual de historia de la filosofía griega y en las abundantes monografías existentes[30], nos limitaremos a examinar su concepción del bien humano.

28. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7 1072 b y XII, 9, 1074 b.
29. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 96.
30. BRUNSCHWIG, J., *Études sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, Stoïcisme, Scepticisme*, PUF, Paris 1995; GARCÍA GUAL, C. - IMAZ, M.J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Cincel, Madrid 1987; GIGANTE, M., *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1981; KRISTELLER, P.O., *Greek Philosophers on the Hellenistic Age*, Columbia University Press, New York 1993;

Acerca del carácter general de la filosofía helenista, baste recordar, con Zeller, que la explosión del poder macedónico, con las conquistas de Alejandro Magno, acabó con la independencia política y la prosperidad de las ciudades griegas. Los nobles fines de la actividad política del período precedente cedían el paso a los pequeños intereses de la vida privada, a la búsqueda del placer o a la lucha por la subsistencia diaria. La filosofía tiende a convertirse en un refugio contra las miserias de la vida, enseñando al individuo a independizarse de todas las circunstancias externas, aun a costa de replegarse completamente dentro de sí mismo[31].

1. *Epicuro: la felicidad como placer pasivo e «inteligente»*

Epicuro nació en el año 341 a. C. Desde un punto de vista filosófico general es atomista y materialista[32]. Niega cualquier tipo de existencia después de la muerte. Pero se ha destacar sobre todo que su filosofía, como sucede en general durante el período helenista, se propone enseñar a los hombres el camino hacia la felicidad[33].

Epicuro se planteó la pregunta por el bien de la vida humana considerada como un todo[34], con la preocupación determinante de respetar los requisitos formales de la noción de fin último: fundamentalmente su carácter de bien completo y autosuficiente. Su respuesta es hedonista «el placer es el principio y el fin de la vida feliz»[35], *la motivación y la norma última de la vida del sabio*. Pero en la medida en que es una respuesta a la pregunta por el bien humano global, el

LONG, A.A., *La filosofía helenística*, Alianza, Madrid 1984; SHARPLES, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routdledge, London-New York 1996; ZELLER, E., *Fundamentos de la filosofía griega*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1968.

31. Cfr. ZELLER, E., *Los fundamentos de la filosofía griega*, cit., pp. 213-214.

32. Las principales ediciones de las fuentes primarias sobre Epicuro son las siguientes: USENER, U., *Epicurea*, Leipzig 1887, rist. anast. Roma 1963 y Stuttgart 1966; ÍD., *Glossarium epicureum*, editado por M. Gigante e W. Schmidt, Edizioni dell'Ateneo, Bizzarri 1977; MUEHLL, P. VON DER, *Epicurus: Epistulae tres et ratae sententiae*, Stuttgart 1966 (contiene: *Epistulae, Kyriai Doxai e Gnomologium Vaticanum*). Es también de gran importancia para establecer el pensamiento de Epicuro: LUCRECIO, *De rerum natura*, Ed. Bailey, 3 vols., Oxford 1947-1950.

33. Sobre el pensamiento de Epicuro, además de las monografías sobre la filosofía helenista ya citadas, véase: ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., sobre todo cap. XVI; FARRINGTON, B., *The Faith of Epicurus*, London 1967; FERNÁNDEZ-GALIANO, M., «Epicuro y su jardín», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona 1988, vol. I, pp. 248-281; GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid 1981; RIST, J.M., *Epicurus, an Introduction*, Cambridge 1972.

34. Hegel advirtió claramente que el hedonismo de Epicuro no afirmaba el primado de la singularidad, precisamente porque introducía el punto de vista de la totalidad: cfr. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, cap. III, sez. 2, B, 4 (volumen 18 de las *Gesammelte Werke* editadas por H. Glockner, Stuttgart 1927-1939). Cfr. también ZELLER, E., *Los fundamentos de la filosofía griega*, cit., p. 244.

35. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, editada por H.S. Long, Oxford 1964, X, 149.

hedonismo de Epicuro adquiere características muy particulares. Epicuro no propone un irresponsable gozar lo que nos sale al encuentro en cada instante, y su lógica moral no mira a hacer lo más abundante e intenso posible el placer del momento. Epicuro no es lo que hoy llamaríamos un consecuencialista[36].

Epicuro distingue entre el placer «cinético» o en movimiento y el placer «estático» o «catastemático». El primero es la acción de gozar, de procurarnos un placer, de liberarnos activamente de un dolor o de satisfacer una necesidad. El segundo es la ausencia de dolor (*aponía*) y de turbación (*ataraxía*): es el gozo pasivo ligado a la privación del dolor. No existe para Epicuro un estado intermedio entre el dolor y el placer, por lo que la ausencia de dolor, la liberación de toda perturbación, la ausencia de impedimentos propia de una vida natural es para él un verdadero placer. Considera que el placer «cinético», la experiencia placentera, no puede ser un bien completo y autosuficiente (lo que es bastante obvio), y por eso sostiene que el placer que da la felicidad es sólo el placer estático o «catastemático». La felicidad no se obtiene por medio de goces exquisitos o barrocos, y menos aún mediante placeres groseros[37]. Su receta para ser feliz es: liberarse de las opiniones falsas (especialmente acerca de los dioses y de la muerte) y de las complicaciones innecesarias, ajustar los propios deseos a lo que basta para vivir tranquilamente, respetar la justicia para evitar conflictos, gozar de la amistad leal y abstenerse de la vida política. *La ataraxia o imperturbabilidad así obtenida es la verdadera felicidad, porque es el bien completo y autosuficiente buscado por sí mismo: por ella se hace todo lo que se hace, mientras que ella nunca se busca en vista de otra cosa.*

El placer beatificante no es de suyo cuantificable ni incrementable, tampoco desde el punto de vista temporal. Conseguida la imperturbabilidad, la duración de la vida no añade nada a la felicidad. Con estas observaciones, Epicuro quiere evitar que la ambición o el miedo a la muerte sean causa de turbación e intranquilidad. La felicidad no depende de los eventos independientes de nosotros, sino de la disposición de la persona ante ellos, disposición virtuosa que se fundamenta sobre la consideración racional y prudente de la totalidad de la propia vida. Esta consideración permite interiorizar la felicidad, de forma que el sabio podría ser feliz incluso mientras se le somete a una cruel tortura[38]: el dolor

36. Hay sólo un texto, el famoso pasaje de la *Epístola a Meneceo* 129-130, que ha hecho pensar a algunos estudiosos que Epicuro razonaba según la lógica del cálculo maximizador. Pensamos, con Annas, que esa lógica no es compatible con el planteamiento general ni con las posiciones particulares de Epicuro. El texto citado admite también otras interpretaciones.

37. Existen textos aislados de Epicuro que llevarían a pensar que no existen para él otros placeres que los del vientre. Algunos estudiosos concluyen que Epicuro es el abogado de los placeres sensibles y disolutos. Parece más conforme al conjunto de la doctrina de Epicuro pensar que esos textos son provocaciones hiperbólicas dirigidas contra quienes piensan que la virtud debe ser necesariamente triste.

38. Cfr. *Diogenis Laertii*..., cit., X, 118.

presente no podría privar de la serenidad interior ya poseída. La reflexión de Epicuro se aparta en esto de la idea intuitiva de felicidad.

Son importantes las consideraciones de Epicuro sobre las virtudes éticas, la justicia y la amistad, cuyo valor se reconduce a la misma visión hedonista que estamos exponiendo. Tanto los críticos antiguos (Cicerón) como los modernos *consideran sospechoso el estatus que puede tener la virtud en una teoría ética para la que el fin último es el placer*: ¿qué sucede cuando el ejercicio de la virtud llevase consigo la intranquilidad interior o exterior?, ¿permitirá el sabio epicúreo que su vida se complique a causa de la virtud, de la amistad o de la justicia?, ¿puede ir la virtud realmente más allá de un egoísmo reflexivo e inteligente? Con independencia de algunas afirmaciones aisladas y fragmentarias de Epicuro, que denotan su claro interés por evitar estas aporías, no se ve claramente cómo le sería posible superarlas. Es verdad que tampoco hay por qué oponer la vida virtuosa a la paz y a la serenidad interior, pero la idea de que la tranquilidad es el máximo bien y el máximo placer no permite resolver esas cuestiones.

Resulta criticable el intento de Epicuro de determinar filosóficamente el sumo bien en términos de placer y en una perspectiva egoísta cerrada a cualquier forma de trascendencia. Para ello elabora un nuevo concepto de placer, que querría superar el carácter derivado, la ambigüedad ética y la falta de comprensividad características del concepto ordinario de placer. El placer epicúreo es la ausencia de turbación, y el sumo bien es la tranquilidad del alma, la vida libre de complicaciones, la paz del hombre y entre los hombres. Presentado de este modo, el placer adquiere al menos la apariencia de ser un fin último positivo, omnicomprensivo y autosuficiente, auténtico principio moral.

La paz del hombre y la paz entre los hombres puede ser un gran bien —y, entendida en cierto modo, es sin duda un gran bien cristiano—, pero es un bien de naturaleza consecuencial o derivada. Es la consecuencia de anclar el alma en los verdaderos bienes y de ordenar debidamente los sectores de la actividad humana que a ellos miran, y no el bien que se busca directamente. Hacerlo objeto principal de intención directa es probablemente el modo más seguro de no obtenerlo y, en el caso de que lo obtuviera, de privarlo de su bondad y de su comprensividad. Si la serenidad interior, tal y como Epicuro la entiende, se buscase como fin último, es decir, como bien querido por sí mismo y en función del cual se quieren todos los demás, aparecería en toda su ambigüedad y parcialidad. Hay diversos modos de buscar la paz del alma, y muchos de ellos serán considerados sin duda un precio demasiado alto, también en términos de moralidad y de dignidad. *Para sostener que ningún precio es demasiado alto para conseguir la ausencia de turbación, habría que mutilar al hombre, reduciendo drásticamente la temática de las tendencias humanas y la gama de sus respectivos bienes.*

Epicuro sostiene una visión monotemática de las tendencias humanas. En el horizonte del goce pasivo, o quizá de la autoconservación, quedan truncadas las tendencias que llevan al hombre a autotrascenderse, tanto en el plano hori-

zontal como en el vertical, con lo que la visión antropológica resultante es muy reduccionista. La ausencia de turbación a toda costa es un ideal pasivo, que tiende a la indiferencia y a la indolencia. *El fin último epicúreo no es una actividad o un género de vida que posea o realice un bien, sino un estado de la subjetividad.* En ese estado, la voluntad se repliega, el corazón se vacía, la creatividad se adormece, la acción y el trabajo se devalúan, se evita el riesgo de la afirmación y el esfuerzo de la elevación espiritual, se niega de modo individualista la vida social y la participación política, y se contempla el curso de los acontecimientos como un espectador egoísta cuyo único interés es defender la propia tranquilidad, lo que ante ciertos eventos no se puede lograr sin envilecerse. La sabiduría epicúrea es pesimista y perezosa. Es una sabiduría sin amor que esteriliza y envejece el alma. Renuncia al amor y a la entrega para evitar el dolor. La ética de Epicuro puede ser acusada con toda verdad de egoísmo, por más que sea un egoísmo austero y reflexivo.

2. *El hedonismo moderno*

También en la filosofía moderna y contemporánea existen doctrinas éticas hedonistas. Éstas se diferencian generalmente de Epicuro en que no se presentan como una reflexión sapiencial sobre el bien global de la vida humana, sino *como explicaciones científicas del obrar o, si se prefiere, como teorías científicas de la motivación*[39]: la búsqueda del placer y la fuga del dolor determinan siempre las acciones humanas. Son el resorte que explican efectivamente el comportamiento. Estas formas de hedonismo muchas veces contienen implícita o explícitamente una concepción materialista —es, por ejemplo, el caso de La Mettrie (1709-1751), Helvétius (1715-1771) y D'Holbach (1723-1789)—, utilitarista (Bentham, 1748-1832) o positivista, como sucede en Schlick (1882-1936).

La explicación hedonista del obrar humano tiene una pequeña parte de verdad. Es verdad, en efecto, que el impulso a evitar lo desagradable y lo doloroso está siempre presente de algún modo en nuestra vida. También lo es que a veces actuamos con el fin positivo de procurar un placer (hacemos algo agradable para divertirnos y liberarnos de la tensión y del cansancio del trabajo). *Pero que el placer sea siempre el fin último y determinante de nuestro obrar es inexacto y contrario a la experiencia.* Que se pueda incurrir en esta inexactitud se explica por el hecho de que la consecución del cualquier objetivo de nuestra voluntad o de nuestras inclinaciones lleva consigo una satisfacción que, en sentido amplio, es un placer, mientras que la pérdida o no consecución del objeto deseado lleva consigo insatisfacción o dolor (superar un examen que preparábamos desde hace

39. Gassendi (1592-1655) representa una de las principales excepciones a lo que acabamos de decir. En varias de sus obras se propone defender y reinterpretar en sentido cristiano el pensamiento de Epicuro.

meses, llegar al término de un viaje largo e incómodo, terminar el curso, acabar con la victoria un partido de fútbol muy reñido, etc. supone la obtención del objetivo, la relajación de la tensión y, en definitiva, satisfacción y placer). En sentido temporal el placer está al final de las actividades bien cumplidas, y por eso el placer tiene cierto carácter final. Pero de ello no se sigue que cuando el placer está presente en el obrar —muchas veces no lo está— sea el fin que se busca y por el que nos determinamos a la acción. Buscamos generalmente las actividades y los bienes que contienen. La satisfacción o el placer están al final como algo consecuencial o derivado, y no como un bien autónomo. La explicación hedonista de la acción es criticable porque invierte la relación que indudablemente existe entre la actividad humana y el placer, concediendo a éste último un valor autónomo que vicia el dinamismo intencional del obrar humano: los diversos bienes humanos (arte, ciencia, trabajo, justicia, salud, amistad, etc.) y las actividades que los realizan se resuelven en la resonancia subjetiva por ellos causada.

La explicación hedonista del obrar tiene diversos grados. El menos burdo es el que se limita a invertir la relación entre placer y actividad, pero sin romperla. Se reconoce que los placeres se distinguen entre sí según su conexión con actividades de diversa naturaleza y valor. Uno es el placer de componer música; otro, el de la lectura de obras de valor filosófico o literario; otro, el del exceso en el comer y beber. En este sentido escribe J.S. Mill que «es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho» [40]. Pero subsiste la resolución del valor de la actividad en la resonancia subjetiva, de modo que también el santo y el mártir obrarían por placer: por el placer de la buena conciencia, por el placer de sacrificarse por los demás o de dar la vida por las buenas convicciones.

Un segundo grado es el que considera el placer como un bien cualitativamente único e indiferenciado, que admite sólo variaciones cuantitativas (duración, intensidad, etc.). Las diversas actividades y bienes no sólo acaban resolviéndose en la resonancia sentimental subjetiva, como en el grado anteriormente mencionado, sino que ahora son vistas como simples medios que no tienen otro valor que el del mayor o menor placer que proporcionan. Desde este punto de vista, la lógica de la decisión obedece a criterios cuantitativos y se puede expresar en términos casi matemáticos, con no poco agrado de la mentalidad científica. Pero la instrumentalización de los bienes y actividades humanas es mucho mayor, como mayor es también el grado de subjetivismo y de egoísmo.

El tercer grado es lo que la caracteriología llama «actitud hedonista», en la que la tendencia al placer se convierte en «manía» y llega a tiranizar todo el resto de la personalidad. Queda inhibida casi totalmente la capacidad de relación y

40. MILL, J.S., *El utilitarismo*, cit., p. 51. Y añade Mill no sin una buena dosis de humor: «Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras» (ibíd.).

de comunicación con los semejantes. El inevitable contacto con los demás está presidido por la insensibilidad, el arbitrio y la ausencia de compasión. Desaparece la capacidad de establecer vínculos con personas o cosas, así como la aptitud para el esfuerzo y el trabajo. Como escribe Lersch, «su imagen caracteriológica muestra también claramente las relaciones del hedonista con el mundo del pensamiento: en éste no busca ni valora el contenido de verdad, sino la elegancia del ingenio y del humor; goza de la función de juego del pensamiento. Finalmente, un rasgo importante del hedonista consiste en que continuamente le amenaza el peligro del aburrimiento, del vacío interior, lo cual hace que la cuestión de crear nuevos excitantes constituya un problema fundamental de su vida. Así la imaginación sensual de un Nerón se halla siempre ocupada creando nuevas posibilidades aun por medios que traspasan todos los límites impuestos por la consideración a los demás. El problema central del hedonista, de crear y renovar los excitantes, se explica porque los estados desencadenados por éstos se agotan siempre rápidamente»[41]. El hedonista no sólo separa el placer del bien y de la actividad, sino que manipula y deforma sus propias relaciones con las personas y las cosas en función del mantenimiento del placer, empresa que en un mundo vacío de bienes resulta cada vez más difícil.

III. El estoicismo: la autarquía de la virtud

Aun en la variedad de sus expresiones, el estoicismo es un verdadero sistema filosófico, uno de los que más influencia ha tenido sobre la filosofía posterior[42]. De sus concepciones teóricas baste recordar aquí la convicción de que el universo es una estructura racionalmente organizada, por lo que admite una explicación completa en términos racionales. La facultad por la que el hombre piensa (*logos*) está presente y rige todo el universo, al que se denomina Natura-

41. Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1963⁴, pp. 113-114.
42. Aquí no podemos detenernos en la exposición de sus importantes contribuciones en el campo de la Lógica y de la Física. Además de las monografías sobre el helenismo ya citadas anteriormente, cfr. Annas, J., *The Morality of Happiness*, cit., caps. V y XIX; Arnim, H. von, *Stoicorum Veterum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1903-1924; Brun, J., *Le Stoicisme*, PUF, Paris 1958; Christensen, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen 1962; Brunschwig, J., *On a Book-Title by Chrysippus:* «On the Fact Taht the Ancients Admitted Dialectic along with Demonstrations», «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplmentary Volume (1991) 81-96; Colish, M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 vols., Brill, Leiden 1985; Forschner, M., *Die Stoische Ethik*, Stuttgart 1981; García Borrón, J.C., *Séneca y los estoicos*, CSIC, Barcelona 1956; íd., «Los estoicos», en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, cit., vol. I, pp. 208-247; Long, A.A., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Göttingen 1964³; Reiner, H., «La sapienza etica estoica nell'interpretazione attuale», publicado como apéndice en íd., *Storia dell'etica...*, cit., pp. 259-285; Voelke, A.J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf, Fribourg 1993; Welzel, H., *Derecho natural y justicia material*, Aguilar, Madrid 1957, cap. I, 6.

leza cósmica o Dios. La razón cósmica todo lo ordena, también lo que se refiere al hombre, que es parte del todo-universo. No obstante, el hombre posee verdadera libertad.

La Filosofía es el camino hacia la felicidad. *Para el estoicismo, la felicidad consiste en vivir según la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la razón y que vivir según las virtudes éticas.* El tema aristotélico de la contemplación de lo divino pierde toda su importancia. «El soberano bien es el alma que desdeña lo fortuito y se contenta con la sola virtud [...] Es bienaventurado aquel hombre para quien no existe otro bien ni mal que un alma buena o mala, contento con la sola virtud, ejercitado en la práctica de lo honesto, a quien ni engríen ni quebrantan las veleidades de la fortuna, que no conoce mayor bien que el que se puede dar a sí mismo, y cuyo auténtico placer es menospreciar el placer»[43]. Es clara la oposición a Epicuro.

Sabemos que para Aristóteles la sola virtud intelectual y moral no basta para la felicidad, ya que son necesarios ciertos bienes del cuerpo (salud, etc.) y algunos recursos materiales. Como tener estos bienes en la medida suficiente no depende enteramente de cada uno, la felicidad no está del todo en nuestras manos. Uno de los propósitos fundamentales del estoicismo es corregir a Aristóteles en este punto. *La virtud ética es la causa y la perfección de la felicidad; es autosuficiente.* La virtud hace al hombre conforme consigo mismo, con su razón o naturaleza racional y con la Naturaleza cósmica. La sola virtud asegura la armonía interior y la imperturbable paz del alma. Los demás bienes (salud, riqueza, belleza e integridad física, poder, etc. y sus contrarios), así como las actividades que los buscan, son indiferentes (*adiáfora*), y el sabio virtuoso debe experimentar ante ellos una actitud de desprendimiento, indiferencia o calmo abandono (*apátheia*). El virtuoso es feliz incluso en medio de la más completa privación de este género de bienes.

Este principio fundamental no impide a los estoicos introducir algunas distinciones entre las «cosas indiferentes». Entre éstas hay algunas que son conformes a nuestra naturaleza (*katà physin*) y a nuestro deseo (*hormé*), como la salud, la fuerza física, etc., y otras que no son conformes a la naturaleza (*parà physin*) y provocan un rechazo instintivo (*aphormé*), como la enfermedad, la deformidad física, etc. A lo que es conforme a la naturaleza se le reconoce un valor (*axía*), aunque relativo, y a lo que es opuesto a la naturaleza se le atribuye un valor negativo (*apaxía*). Se considera que las cosas conformes a la naturaleza individual son «preferibles», mientras que sus contrarias es «preferible evitarlas».

Sobre estas distinciones se elaboran algunas reglas de comportamiento. Y así se afirma que, si es posible, las cosas preferibles serán adquiridas o mantenidas, y que de las cosas que es preferible evitar es mejor mantenerse alejado.

43. SÉNECA, L.A., *Acerca de la vida bienaventurada*, trad. castellana de L. Riber en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1943, p. 219.

Pero en la formulación de estas reglas se emplea una terminología especial, que quiere poner de manifiesto que *hay una diferencia incolmable entre el deseo de la virtud y la huida del vicio* (deseo y huida en sentido fuerte, propiamente moral), *y el adquirir las cosas indiferentes preferibles y mantenerse alejado de las cosas indiferentes que es preferible evitar* (deseo y huida en sentido débil, cualitativamente inferior y no determinante de la felicidad o infelicidad).

Los estudiosos se dividen acerca del significado de todo esto[44]. Reiner considera muy importante para la clarificación de la cuestión un texto de Estobeo. En él se dice que los estoicos declaran que «lo que vale y lo indiferente se refieren a lo que se dice en sentido relativo. Así —afirman— cuando consideramos indiferentes las cosas corpóreas y exteriores, queremos decir que son indiferentes respecto a la digna conducción de la vida (en la que está la *eudaimonía*), pero no respecto a lo que es conforme a la naturaleza o a los impulsos que nos llevan a desear o a rechazar ciertas cosas»[45]. *Los estoicos quieren subrayar que existe una diferencia cualitativa esencial entre la virtud y los demás bienes (salud, riqueza, etc.) y entre el vicio y los demás males (enfermedad, pobreza, etc.).* Sólo lo moral (*honestum*) es un verdadero bien, lo que no impide que también actividades y bienes de otro tipo sean razonablemente deseables. Pero en la deliberación acerca de nuestras acciones, cuando se sopesan los pros y los contras, si aparece una razón que se refiere a la virtud o al vicio, las consideraciones referentes a los bienes y males de otro tipo (salud, riqueza, arte, trabajo, etc.) deberían enmudecer[46]. Los estoicos defienden, por tanto, que la virtud y el vicio, por una parte, y los demás bienes y males, por otra, son inconmensurables, no pueden ser comparados; es decir: en la alternativa entre una conducta virtuosa que traiga consigo la pobreza y una conducta viciosa que nos llene de riquezas, se debe elegir la primera sin duda alguna[47]. Piensan también que la virtud y los bienes de otro tipo no se suman, por lo que el virtuoso que goza de buena salud no sería más feliz que otro hombre igualmente virtuoso pero enfermo.

A la explicación estoica se puede dirigir la objeción de que, admitiendo dos géneros inconmensurables de bienes (la virtud y los bienes preferibles), pierden la unidad de la vida y con ella la comprensividad del fin último (éste sería supre-

44. Puede encontrarse un resumen de las diversas interpretaciones en REINER, H., *La sapienza etica estoica nell' interpretazione attuale*, cit., pp. 259-261.

45. ESTOBEO, *Ecl.*, II, 80, 8-13. Citado por REINER, H., *La sapienza etica estoica nell' interpretazione attuale*, cit., p. 266. En este estudio, Reiner aproxima de modo poco creíble la posición estoica a su propia fenomenología de los valores, jugando con la contraposición entre ética de la intención (*Gesinnungsethik*) y ética de los resultados de un modo impensable antes de Kant y Max Scheler y, desde luego, no fácilmente compatible con el planteamiento eudemonista de los estoicos.

46. Ésta es la interpretación que propone ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. XIX.

47. No está nada claro que esta posición no fuese compartida por Aristóteles. Éste afirma, por ejemplo: «Hay quizá cosas, sin embargo, a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos: así, resultan ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre» (*ÉN*, III, 1, 1110 a 23 ss.).

mo, pero no completo, deja bienes y actividades fuera de sí): «... si el obrar concreto debe referirse a cosas que no pueden contribuir en nada a la consecución del fin supremo del hombre, ello significa, o bien que se establece un doble fin para la vida, o bien que se acepta para el obrar práctico un punto de referencia distinto al del fin supremo. Tanto en el uno como en el otro caso, se hace así imposible para el hombre una vida unitaria»[48].

Los estoicos podrían responder a esta objeción de varios modos. Una posibilidad sería afirmar que el bien y el mal del hombre (y su felicidad) consiste en la intención recta (como en la moral kantiana), siendo indiferente lo que de hecho se logra realizar, las consecuencias de la acción (pobreza, riqueza, etc.) y los bienes o males que no dependen de la propia voluntad[49]. Las fuentes no autorizan a pensar que hayan optado por esta solución. Parece más bien que han recurrido a la teoría de la virtud-arte: la virtud sería el arte de usar sabiamente los demás bienes. Pero a esta solución se puede oponer que toda elección adquiere significado y valor por el objeto elegido; si el objeto de la elección no es un bien, sino algo indiferente (*adiáfora*) para el bien supremo, «es imposible que la mera elección nos suministre un fin para la vida»[50]. Si a lo elegido se le concede algún valor, aunque sea en el plano de lo simplemente preferible, entran de nuevo en escena los bienes exteriores y corporales, y entonces la solución propuesta coincide en la sustancia con la de Aristóteles, sobre todo si el fin último aristotélico se interpreta inclusivamente. Además, el concepto estoico de virtud-arte presupone una idea bastante particular del arte, ya que el arte es un saber hacer bien, y los estoicos vienen a decir que la virtud-arte (y la felicidad) es un bien interior al hombre, indiferente ante los resultados que se realizan (el virtuoso sabría adoptar la actitud oportuna tanto si logra realizar sus propósitos como si fracasa).

Una valoración del estoicismo debe reconocer que éste toca temas profundos, que han tenido mucha influencia en ética de la Edad Moderna (Spinoza y Kant por ejemplo). *El estoicismo subraya con fuerza la importancia de la virtud ética, pero esa importancia no se pone en relación con la contemplación de la verdad ni se armoniza suficientemente con la de los bienes que integran la vida y la perfección humana*, por lo que o el bien humano se hace consistir en la imperturbabilidad del sabio, o para darle un contenido concreto más preciso se debe recurrir furtivamente a algún criterio diverso de la virtud. Detrás de este defecto se esconde un problema muy importante, relativo a la concepción del bien humano completo o felicidad. La virtud moral, más que dirigirse a la realización de la excelencia o plenitud humana, se concibe como la defensa del hom-

48. WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, cit., p. 49.

49. Ésta es la interpretación propuesta, entre otros, por H. Welzel, que depende excesivamente de Kant.

50. WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, cit., p. 50.

bre y de su tranquilidad de ánimo frente a los destinos implacables (*heimarméne - fatum*) de la Naturaleza cósmica, y ello se consigue aceptando —mediante la renuncia— lo que de hecho termina sucediendo en cada caso. A través de la renuncia se consigue que la propia vida dependa de cada uno.

Como escribe Polo, «sólo queda la virtud entendida como posibilidad de construir la vida al margen del dominio de las fuerzas cósmicas, que conturban el ánimo. Es, por tanto, una ética del autodominio, es decir, un intento desesperado de neutralizar el padecimiento humano [...] Para el estoico lo que el hombre puede hacer es ser inmune a los influjos de esa fuerza cósmica en la forma de una indiferencia. En esa liberación subjetiva aparece el sentido de la ética estoica. Su problema es conseguir fortalecerse en la indiferencia, de manera que, pase lo que pase, logre constituir un núcleo de sí mismo que sea completamente inatacable»[51]. *El estoicismo propone un ideal de posesión de sí mismo mediante la renuncia, mediante la negación de la expansión vital y espiritual.* En vez de buscar el sumo bien, se trata de evitar el sumo mal (el sufrimiento, la desesperación, la angustia), incluso renunciando a la vida mediante el suicidio. El hombre busca la afirmación de sí mismo, pero es una afirmación negativa y estéril.

Quizá existan situaciones en las que la virtud estoica aparezca a la consideración intelectual como lo mejor. No obstante, esa consideración no se ajusta a la nota de plenitud contenida en la idea de felicidad o bien último. Es probable que el estoicismo no pueda ser comprendido sin tener en cuenta las circunstancias históricas y sociales en que se desarrolló, en las que representa el último esfuerzo del individuo libre por no caer cuando todo se derrumba. Como es muy frecuente que los hombres pensemos que en nuestro propio tiempo todo se está derrumbando («todo tiempo pasado fue mejor»), la actitud estoica representa una posibilidad o, si se prefiere, una tentación perenne del espíritu humano. Cuando el camino hacia una plenitud positiva parece irremediablemente destinado al fracaso, la renuncia ofrece por lo menos una apariencia de victoria.

El punto más fuerte del estoicismo es la convicción de que el valor de nuestra vida tiene que estar en nuestras manos, idea que se ha consolidado en la filosofía occidental, salvo pocas excepciones. Su debilidad está en que no consigue armonizar esa convicción con el hecho, no fácil de superar, de que la felicidad humana requiere también un óptimo ajuste entre hombre y mundo. Aristóteles entendió algo importante cuando dijo que «si alguna otra cosa es un don de los dioses a los hombres, es razonable que también lo sea la felicidad, y tanto más cuanto que es la mejor de las cosas humanas»[52]. Los estoicos no piensan

51. POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna...*, cit., pp. 143-144. Se podría pensar que el estoico descubre un valor en la aceptación de los designios de la razón cósmica, pero siendo ésta impersonal, es muy difícil dar a ese valor una caracterización positiva diversa de la que aquí sugerimos. El intento de aproximar la actitud estoica a la actitud cristiana, piénsese por ejemplo en Reiner, no es convincente.

52. *ÉN*, I, 9, 1099 b 11-13.

que los dioses tengan una actitud benévola hacia los hombres, y por ello la moral estoica necesita crear un reducto de autoafirmación absolutamente inatacable. La moral estoica vive encerrada en el espacio de la interioridad, incapaz de salir para mejorar la sociedad y el mundo.

IV. El escepticismo

1. *La vía hacia la felicidad del escepticismo griego*

En el escepticismo griego suelen distinguirse tres momentos. El primero está representado por Pirrón (360-270 a. C. aprox.) y su discípulo Timón (320-230 a. C. aprox.); el segundo, por Arcesilao (315-240 a. C. aprox.) y Carnéades (214-129/8 a. C.), escolarcas de la Academia; el tercero, por Enesidemo (siglo I a. C.) y Sexto Empírico (probablemente del II siglo de nuestra era)[53]. Aquí nos ocuparemos sólo de la posición del escepticismo sobre el fin último del hombre, prestando particular atención a Sexto Empírico.

El escepticismo sostiene que la reflexión filosófica lleva a advertir que las cosas son incomprensibles, porque de cada una de ellas se puede afirmar una propiedad y su contraria. La única actitud natural y legítima es la suspensión del juicio (*epoché*) y, en el terreno práctico, la indiferencia hacia todas ellas[54]. Se puede discutir si la motivación última del escepticismo griego es de carácter teórico o de índole ética. Algunos escépticos elaboraron detalladamente los fundamentos teóricos de la actitud escéptica (piénsese, por ejemplo, en los diez tropos atribuidos a Enesidemo). No obstante, Brochard piensa que Pirrón era principalmente un moralista, y todo lo demás era un medio para sostener su posición ética. Conviene precisar, en todo caso, que el escepticismo griego quiere demoler toda pretensión dogmática, toda aserción científica sobre la realidad y sobre la conducta humana —y así Sexto muestra con muchos ejemplos que los comportamientos que unos pueblos consideran malos otros los consideran buenos—, pero no niega la realidad en la que se vive, en la que basta seguir la experiencia y las apariencias.

53. Sobre el escepticismo, además de los estudios generales sobre la filosofía helenista ya citados, puede consultarse: Annas, J. - Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge 1985; Brochard, V., *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires 1945 (existe una tercera edición francesa de 1959); Dal Pra, M., *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari 1975², 2 vols.; Giannantoni, G. (ed.), *Lo scetticismo antico*, Napoli 1982, 2 vols. (el apéndice bibliográfico del segundo volumen recoge lo publicado sobre la materia entre 1880 y 1978); Gigante, M., *Scetticismo e epicureismo*, cit.

54. «El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxia*» (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 8, trad. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1993).

Sexto Empírico se mueve claramente en la perspectiva del fin último o del bien de la vida humana considerada como un todo. Explica de modo preciso que «fin es "aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna" o bien "el término de las cosas a las que se aspira". Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad»[55]. Pero para él esa perspectiva no se establece mediante la reflexión filosófica, sino que es simplemente una de las apariencias que no se esfuman fácilmente. «Sexto presupone —explica Annas— que, como un hecho de experiencia y no como hipótesis argumentativa, la mayor parte de los hombres da por descontada la noción de fin último como factor que unifica y da sentido a la vida. De lo contrario, difícilmente poseería él mismo tal apariencia como factor que organiza el contenido de las demás apariencias [...] El procedimiento de Sexto es persuadir que esta noción de fin último debe ser verdaderamente independiente de las argumentaciones de los filósofos, que pueden siempre ser puestas en duda, mientras que tal noción es parte de cuanto los hombres aceptan y trasponen en su vida sin tener en cuenta las argumentaciones»[56]

Tesis ética fundamental del escepticismo griego es que el fin último o felicidad humana consiste en la imperturbabilidad o serenidad de espíritu (ataraxía), que sigue a la suspensión del juicio como la sombra al cuerpo. Esta tesis descansa sobre el supuesto que la infelicidad y el sufrimiento proceden de la turbación causada por las ideas acerca de lo bueno y lo malo, así como por los movimientos de deseo y repulsión que estas ideas suscitan. «Quien supone que algo es por naturaleza bueno o malo —afirma Sexto— o, en general, obligatorio o prohibido, ése se angustia de muy diversas maneras»[57]. Si se eliminan las ideas acerca de lo bueno y lo malo, desaparece la tensión y la ansiedad que nos hacen desgraciados. Por eso existe el deber de evitar las ideas acerca de lo bueno y lo malo. «Si el convencimiento de que por naturaleza unas cosas son buenas y otras malas produce angustias: entonces también es malo y vitando el suponer y estar convencido de que algo es objetivamente malo o bueno»[58].

Sexto no promete la total ausencia de sufrimiento, pero asegura que el escéptico siempre sufrirá menos que el que da crédito a ideas dogmáticas sobre el bien y el mal. Si no se puede asegurar al hombre una felicidad plena, se puede afirmar al menos que el escepticismo es el camino que más nos acerca a ella: el escéptico es siempre más feliz que el dogmático. En definitiva, la indiferencia o la *epoché* destructiva del valor es la estrategia idónea para alcanzar la felicidad posible para el hombre. El escéptico considera que los esfuerzos de los filósofos

55. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, cit., I, 25.
56. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., p. 353 (traducción nuestra).
57. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, cit., III, 237.
58. Ibíd., III, 238.

por enseñar a los hombres cómo se debe vivir son una pérdida de tiempo. «Es evidente —afirma Sexto— que tampoco podría haber un arte de vivir, pues si tal arte existe está en relación con la teoría de lo bueno, lo malo y lo indiferente; por lo cual, al ser irreales estas cosas, tambien será irreal lo del arte de vivir» [59]. En realidad, «todo es opinable y relativo» [60].

La valoración del escepticismo destaca ante todo que la actitud escéptica encierra en sí misma una contradicción insoluble: se ve obligada a afirmar y a negar lo mismo, aceptando de modo práctico lo que teóricamente destruye. Niega el valor de lo sensible, pero luego lo vive y lo goza; niega la universalidad de las afirmaciones filosóficas, pero sin ella no podría atribuir valor a sus propios argumentos; con su aguda crítica pretende vanificar todo, pero sin vanificarse a sí mismo. Sexto Empírico muestra esa contradicción cuando afirma que «el escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la Razón» [61]. Utiliza la razón para demoler la razón; la filosofía, para destruir la filosofía y, si se nos apura, el dogmatismo para refutar al dogmatismo.

Limitándonos a los aspectos éticos, el escéptico afirma, sin prueba alguna, que el fin último del hombre es la serenidad de espíritu que se obtiene mediante la suspensión del juicio; admite el supuesto, fundamental en toda su argumentación, de que la causa de la ansiedad y la infelicidad son las ideas acerca del bien y del mal y, sostiene, por último, la inutilidad de la reflexión moral, en cuanto que ésta no haría más que trasladar la ansiedad de un objeto a otro, por ejemplo, haciendo ver que el verdadero bien no es el dinero o el placer, sino la virtud [62]. A este último argumento los estoicos responderían que ellos dirigen la mirada hacia los bienes que dependen del hombre y sólo de él, que no pueden ser arrebatados por nadie ni por nada, y, por ello, miran a los únicos bienes que no engendran ansiedad y turbación. Los escépticos no oponen a este argumento ninguna refutación específica, sino sólo afirmaciones generales sobre la relatividad de todas las cosas.

Los escépticos podrían defenderse de la acusación de contradecirse afirmando que lo que ellos afirman no son tesis filosóficas dogmáticas, sino sólo apariencias que surgen y permanecen en la experiencia. A lo que los estoicos, por ejemplo, podrían responder que ellos también viven de la experiencia, y que lo que les aparece en ella es bien diverso de cuanto los escépticos afirman. En particular, podrían mostrar, aduciendo muchos ejemplos, que la serenidad de espíritu no se obtiene mediante la suspensión del juicio acerca de lo bueno y lo malo, sino anclando el alma en los verdaderos bienes. Si no hay acuerdo acerca

59. Ibíd., III, 239.
60. Ibíd., III, 232.
61. Ibíd., III, 280.
62. Téngase presente que blanco fundamental de las críticas escépticas es el estoicismo.

de las apariencias, ¿por qué las apariencias de los escépticos han de ser preferibles, o más «verdaderas», que las de los estoicos? Los escépticos sólo podrían responder que los estoicos tienen esas apariencias porque son dogmáticos, invitándoles a hacerse escépticos para ver las cosas de otra manera. Pero bien puede suceder que, aunque los estoicos se hiciesen escépticos, el desacuerdo acerca de las apariencias subsista. Además los estoicos podrían devolverles el argumento, muy débil por lo demás: veis así las cosas porque sois escépticos; haceos estoicos y las cosas se os aparecerán de otro modo[63].

La posición escéptica encierra también otro problema que desdice de su pretendida agudeza crítica. Detrás de su disponibilidad para vivir dejándose guiar por las simples apariencias, está la convicción de que así, al fin y al cabo, todo funciona bien y continuará funcionando bien, sin peligro real alguno. Es decir, *hay una acrítica confianza en la naturaleza física y humana*, que por sí sola se mueve correctamente hacia donde tiene que llegar. Cuanto menos interfiera la razón y el gobierno humano, tanto mejor para todos. Y entre tanto el escéptico puede adoptar la actitud del niño juguetón y travieso, que en un adulto es simplemente irresponsable. No sé si en el mundo griego una actitud de este estilo podía ser más o menos comprensible. Lo que es cierto es que la experiencia actual, en el plano social, tecnológico, político, etc., la desmiente por completo. Ahora tenemos el poder técnico de autodestruirnos y de condicionar gravemente, o incluso hacer del todo imposible, la vida de las generaciones futuras. No podemos renunciar a la comprensión de la realidad para gobernar lo más sabia y prudentemente posible nuestras acciones.

A pesar de que los escépticos convirtieron a los estoicos en el blanco de sus ataques, la actitud escéptica puede ser vista desde varias perspectivas como una prolongación radicalizada de la experiencia estoica. *El escepticismo quiere demoler todas las formas de la experiencia, de la vida y del valor, como medio para operar una afirmación de la autonomía del sujeto más concreta y radical que la estoica*. A partir del sujeto no se puede fundamentar nada que no sea el sujeto mismo. Pero se trata de una autoafirmación que no es mantenida con coherencia, porque si en teoría el sujeto se repliega en su propia autonomía —valor «fuerte» e indemostrado que está a la base de todo—, en la vida práctica activa el sujeto corre tras lo sensible, tratando de extraer de la vida todo lo que la vida puede dar. La escisión entre el yo escéptico y el yo práctico-activo no favorece desde luego la serenidad de espíritu.

63. Esta línea argumentativa es expuesta ampliamente por ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. XVII.

2. *Escepticismo griego y escepticismo contemporáneo*

El escepticismo es una actitud muy actual. Baste pensar que Sexto Empírico es uno de los pocos autores clásicos que tienen el honor de ser citados frecuentemente en los periódicos de amplia difusión. El escepticismo contemporáneo se diferencia del antiguo principalmente por presentarse de una manera mucho más cuidadosa. En vez de afirmar que las verdades acerca del bien y del mal causan turbación e infelicidad, *el escéptico actual dice, por el contrario, que esas verdades dan seguridad y serenidad, pero el escéptico actual renuncia valientemente a la ventaja de sentirse seguro en nombre de la libertad, de la neutralidad y del pluralismo*, valores éticos puramente formales y abiertos que no implican ninguna posición de tipo dogmático, y que en línea de principio deberían ser compatibles con cualquier orientación ética sustancial (menos con las que no son escépticas, naturalmente). En realidad, el escepticismo contemporáneo presupone una concepción de la vida «fuerte» y perfectamente definida, pero tiene particular cuidado en ocultarla, para no caer, al menos de modo claro, en la contradicción intrínseca propia de toda actitud escéptica, es decir, la de afirmar y negar lo mismo, en cuanto ataca toda verdad menos la propia; es más, ataca la verdad en nombre de la propia verdad [64].

V. Fin último y felicidad en Santo Tomás de Aquino

1. *Líneas fundamentales de la investigación tomista sobre el fin último*

Tomás de Aquino utilizó ampliamente la ética aristotélica para la exposición sistemática de su pensamiento moral. El Aquinate se sirvió también de otras fuentes, y se movió en la perspectiva característica de un filósofo y de un teólogo cristiano [65]. No cabe duda de que modificó y añadió conceptos importantes a la reflexión de Aristóteles, pero la síntesis moral de Tomás de Aquino, a diferencia de la de otros filósofos cristianos anteriores y posteriores a él, conservó en toda su pureza el enfoque metodológico característico de Aristóteles: la ética

64. La contradicción pragmática encerrada en esta estrategia ha sido puesta de manifiesto con penetrante claridad por TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., cap. III, apartado 3.

65. Como introducción al pensamiento de Sto. Tomás de Aquino pueden consultarse: CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin y Institute d'Études Médiévales, Paris-Montreal 1950; FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero contemporaneo*, Ares, Milano 1983; GILSON, É., *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid 1958³; TORRELL, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éd. Universitaires y Éd. du Cerf, Fribourg-Paris 1993; WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994.

del Aquinate es una filosofía práctica elaborada desde el punto de vista de la primera persona[66].

Santo Tomás se ocupa del fin último o bien supremo de la vida humana en varias obras. El libro III de la *Suma contra los gentiles* contiene un extenso estudio[67]. La segunda parte de la *Suma Teológica* se inicia con un tratamiento del fin último más sintético, que contiene, sin embargo, todo lo esencial[68]. En una y otra obra parte de una consideración de la finalidad global de la acción y de la vida, que corresponde sustancialmente a la expuesta por nosotros en el apartado I del capítulo anterior. Su concepto de fin último es formalmente idéntico al acuñado por todos los que se preguntan por el bien global de la vida humana. El fin último es un bien querido por sí mismo. Sacia por completo la voluntad y las inclinaciones humanas y es incompatible con cualquier mal[69], incluido el temor de perderlo. Una vez obtenido, el deseo se detiene. Es verdaderamente el objeto último y conclusivo de la voluntad[70].

Al elaborar su metafísica creacionista, Sto. Tomás de Aquino ha establecido que Dios es el fin último de la creación y de las criaturas y ha precisado en qué sentido lo es. Pero esto no resuelve el problema específico de la moral. Dios es el principio y el fin último de muchos entes creados que no pueden ser felices, y podría ser que Dios fuese el fin del hombre, pero sin que el hombre pudiera llegar a Dios de modo que los deseos humanos quedasen completamente saciados. Baste pensar que, como sabemos, para Aristóteles el bien más alto y la felicidad posible para el hombre es la contemplación de Dios a través del conocimiento especulativo, pero él mismo entiende que así no se obtiene una felicidad perfecta, sino sólo una felicidad a modo humano.

Tomás de Aquino se pregunta, por tanto, qué actividad o qué bien puede saciar por completo el deseo humano y si esa actividad existe y está al alcance del hombre. La investigación procede dialécticamente, examinando los diversos géneros de vida que pueden parecer y de hecho parecen beatificantes. Se pregunta en primer lugar si puede hacer feliz al hombre alguno de los tipos de vida que suscitan admiración, deseo y tal vez envidia: la salud y la autoconservación, la vida llena de riqueza, la buena reputación de quienes han realizado obras de

66. Cfr. ABBÀ, G., *Lex et virtus*..., cit.; ÍD., *Quale impostazione per la filosofia morale?*..., cit., pp. 33-74; RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, cit.

67. Ocupa los 63 primeros capítulos del libro III. Aquí utilizaremos el texto latino y la traducción castellana editada por la BAC, Madrid 1968², vol. II. En adelante citaremos esta obra con la sigla *SCG*, seguida del número del libro y del capítulo.

68. Cfr. *S. Th.*, I-II, qq. 1-5.

69. «La felicidad es un bien perfecto: de no ser así, no aquietaría el apetito. Bien perfecto es el que carece totalmente de mezcla de mal, como perfectamente blanco es lo que carece en absoluto de negro» (*SCG.*, III, 48).

70. «El último fin del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada: pues si se mueve hacia algo, todavía no se tiene el fin en que descansar» (ibíd.). Cfr. también *SCG*, III, 40.

gran valor (científico, artístico, etc.), la fama de los que triunfan, los diversos géneros de placeres e incluso la satisfacción general de quien se siente feliz. La respuesta de Sto. Tomás es negativa, y la fundamenta en cada caso sobre diversos argumentos que no es necesario recorrer con todo detalle[71]. Muestra que ninguno de esos géneros de vida cumple las condiciones propias del objeto último y pleno del deseo. Ni la autoconservación, ni las riquezas, ni el honor, ni el triunfo, ni la vida dedicada al placer excluyen la presencia de otros males de diverso tipo (en el plano moral, en el de la salud física o psíquica propia o en los seres queridos, etc.). Es frecuente que quien en alguna dimensión de su vida es excelente, e incluso genial, deje mucho que desear en otras, y la personalidad descompensada genera sufrimiento. Además, algunos de esos bienes son queridos en orden a otros o son consecuencias derivadas de otros. En todo caso, no tienen garantizada la estabilidad, que depende tal vez de la fortuna o de circunstancias externas variables, y están sometidos al proceso de envejecimiento y deterioro propio de la vida física del hombre; por otra parte, la preocupación por conservarlos o el miedo de perderlos causa con frecuencia intranquilidad e incluso ansiedad. Y está sobre todo el hecho innegable que la posesión de esos bienes no detiene la vida ni sacia el deseo. Quien los posee continúa proponiéndose objetivos. Ante los bienes finitos, por abundantes que sean, la voluntad humana se siente solicitada por un ansia de infinito que no le permite descansar completamente. Viendo la cuestión desde el punto de vista de los bienes, *Sto. Tomás concluye que sólo el bien infinito, Dios, podría saciar la voluntad humana*[72].

El Aquinate continúa su investigación preguntándose si algún tipo de operación humana que tenga por objeto a Dios puede aquietar el deseo humano. ¿Puede ser una operación de la voluntad? Hablando rigurosamente la respuesta debe ser negativa[73], por razones que explicaremos un poco más adelante, cuando será necesario ocuparnos de nuevo del papel de la voluntad en la vida moral.

De la voluntad pasa a la inteligencia. Y aquí surge la pregunta por la inteligencia práctica, que es la inteligencia que ordena las acciones. La cuestión planteada es, en definitiva, si la vida ordenada por las virtudes morales puede ser el bien que sacia por completo la voluntad humana, como pensaban los estoicos. La respuesta es también negativa. Las virtudes morales regulan las pasiones y las acciones humanas, pero unas y otras dicen orden a otra cosa: al equilibrio interior, a la conservación de la armonía entre los hombres (como es el caso de la justicia). Es cierto que obrar bien es un fin que posee un valor en sí mismo, pero la vida no está en función del orden, sino que el orden de la vida está en función del fin de esta última. *Las virtudes morales no son, por tanto, el objeto que lle-*

71. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, aa. 1-6, *SCG*, III, cc. 27-33.
72. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8.
73. Cfr. *SCG*, III, 26.

na la voluntad, y así vemos que el virtuoso sigue viviendo y actuando. Su vida no se detiene. Además, «lo más propio de la razón no es lo que ella hace en otro, sino lo que tiene en sí». Puesto que la virtud es un orden que la razón establece en el comportamiento, la virtud «no podrá ser lo mejor del hombre, o sea, la felicidad; lo será, sí, un bien que esté establecido en la misma razón»[74].

Se pasa por último a la razón en cuanto conoce la verdad, es decir, a la razón teórica. Y aquí considera Tomás de Aquino el conocimiento acerca de Dios de carácter prefilosófico, el que se puede alcanzar mediante el conocimiento metafísico, y el que los creyentes tienen a través de la fe[75]. Se responde a la cuestión estableciendo una *distinción entre la felicidad perfecta y la felicidad imperfecta, que no corresponde a la que establecía Aristóteles*. La felicidad perfecta, que es la que cumple perfectamente las condiciones que ya conocemos, no consiste en ninguno de los tres tipos de conocimiento de Dios que acabamos de mencionar. La tesis del Aquinate es que *para cualquier ser dotado de conocimiento intelectual sólo el conocimiento de la esencia de Dios es un bien verdaderamente completo y autosuficiente, en el que se sacia por completo la voluntad*. Como la experiencia enseña, esta felicidad no es posible en la vida presente. Pero se puede hablar también de una felicidad imperfecta, que es la participación de la felicidad perfecta posible en esta vida, y que consiste «primera y principalmente en la contemplación; secundariamente en la operación de la razón práctica que ordena las acciones y pasiones humanas»[76], es decir, en la vida ordenada según las virtudes morales. La felicidad imperfecta del Aquinate comprende, por tanto, los dos grados de felicidad de que hablaba Aristóteles. Dos cuestiones merecen un estudio más detenido: la naturaleza de la felicidad perfecta y la relación existente entre ésta y la vida moral.

2. *La felicidad perfecta del hombre*

Sto. Tomás sostiene que el hombre, y cualquier ser dotado de inteligencia[77], sólo se aquieta en la visión de la esencia divina. Por visión de la esencia divina se entiende que el entendimiento conozca a Dios «a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión sea la esencia divina la que se ve y también el medio por el que se la ve»[78]; no se habla, por tanto, de un conocimiento alcanzado a través de conceptos o ideas creadas ni tampoco del conoci-

74. *SCG*, III, 34.
75. Cfr. *SCG*, III, 38-40; *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 6 (aquí trata sólo del conocimiento especulativo).
76. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 5, c.
77. El capítulo 57 del libro III de la *SCG* está dedicado a mostrar que «todo entendimiento creado, de cualquier grado que sea, puede participar de la visión divina», aunque no en virtud de sus propias fuerzas naturales.
78. *SCG*, III, 51. Ver la esencia de Dios, cara a cara, no significa comprender exhaustivamente la esencia divina, cosa que ninguna criatura puede lograr: cfr. *SCG*, III, 55-56.

miento proporcionado por la fe religiosa. Para el Aquinate ésta es una tesis filosófica, fundamentada en la naturaleza de la inteligencia. Pero a la vez sostiene que el hombre y cualquier ser inteligente creado no puede alcanzar la visión de la esencia divina por sus propias fuerzas naturales. Los textos tomistas muestran con claridad que ambas tesis deben ser afirmadas simultáneamente.

Veamos primero por qué se afirma que la felicidad perfecta sólo puede consistir en la visión de la esencia divina. Se puede hablar de felicidad perfecta cuando no queda nada que desear y buscar. Puesto que el objeto de la inteligencia es conocer la esencia de las cosas, la inteligencia que conoce la existencia de algo sin conocer su esencia no se aquieta hasta que no llega a conocer la esencia. Por eso en el hombre que conoce la existencia de Dios a través de sus efectos existe un *deseo natural* de conocer la esencia de Dios[79]. Dicho más brevemente, «nada finito puede apaciguar el deseo del entendimiento»[80]. «Nosotros, por más que sepamos que Dios existe [...] no descansamos en el deseo, sino que deseamos ulteriormente conocerle por esencia»[81].

A la vez el Aquinate afirma claramente que «no es posible que ningún ser creado pueda alcanzar por su propia virtud aquel modo de visión divina»[82], sino que «es preciso que el entendimiento creado sea elevado por alguna influencia de la divina bondad a tan excelsa visión»[83], en la que «serán colmados todos los deseos del hombre»[84].

Requiere una ulterior aclaración en qué sentido se afirma que el hombre posee un *deseo natural* de conocer la esencia divina. Las cuestiones que se plantean son dos. La primera es que el deseo natural no puede ser vano. La segunda, si se trata de un deseo consciente en todos los hombres. Acerca de lo primero Tomás de Aquino expresa claramente su pensamiento: «Como es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera *posible* llegar a entender la sustancia divina, que es lo que todos los seres inteligentes naturalmente desean, es necesario decir que *es posible* tanto a las sustancias separadas como a nosotros el ver la sustancia de Dios mediante el entendimiento»[85]. De la existencia de un deseo natural de ver a Dios se sigue únicamente que la visión de Dios ha de ser posible para cualquier ser inteligente, posibilidad que sólo puede actuarse si

79. «Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae» (*S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8). El mismo argumento se expone con mayor amplitud en *SCG* III, 50.

80. Íd., *SCG*, III, 50.

81. Ibíd.

82. Ibíd., 52. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 5, c. y I, q. 12, a. 4, c.

83. *SCG*, III, 53. Santo Tomás ofrece una larga explicación de la naturaleza de la ayuda divina que hace posible la visión de Dios, sobre la que aquí no necesitamos detenernos.

84. *SCG*, III, 63.

85. Ibíd., III, 51 (los subrayados son nuestros).

Dios libremente decide elevar a los seres inteligentes a la visión beatífica. El deseo natural implica la posibilidad de la elevación del hombre por parte de Dios, no la elevación misma.

Respecto a lo segundo, la respuesta es negativa. Para Sto. Tomás es una tesis filosófica que la voluntad de un ser inteligente no se aquieta con el conocimiento natural de Dios, prefilosófico o metafísico que sea, y que con este conocimiento no se obtiene una felicidad perfecta, es decir, no se posee el bien completo y autosuficiente, que sacia todo deseo humano. Pero como la experiencia no nos permite conocer la posibilidad efectiva y la realidad de la visión de la esencia de Dios, cosa que conocemos únicamente por la Revelación divina, *quien no conociese la Revelación no puede tener un deseo consciente y concreto de ver a Dios por esencia, ni el hecho de carecer de esa visión le llevaría a sentirse privado de un bien que debería tener*. Sin embargo, como sucedía a Aristóteles, quien se encontrase en esa situación se daría cuenta de que no es posible que todos los deseos humanos se aquieten estable y definitivamente, y tomaría este hecho simplemente como la condición humana.

Al margen de las cuestiones que la Teología puede plantearse acerca de cuanto hemos dicho[86], desde el punto de vista filosófico cabe subrayar que Tomás de Aquino demuestra poseer un concepto muy profundo de la realidad más íntima de la inteligencia o, mejor, del ser espiritual, que es en virtud de su naturaleza *capax Dei* y creado a imagen y semejanza de Dios. Cualquier interpretación hedonista o egoísta del deseo natural de ser feliz no acierta a entender su realidad más profunda, que es la de ser una huella dejada en él por Dios que le estimula a buscar su verdadero fin, sin dejarse engañar por la atracción de los bienes finitos, que prometen más de lo que pueden realmente dar y que, en todo caso, nunca pueden dar todo lo que el hombre busca. En la interpretación filosófica de la semejanza y familiaridad ontológica entre el hombre y Dios se puede profundizar mucho más, pero para que una ulterior profundización se mantenga en la línea abierta por Tomás de Aquino es preciso respetar la regla fundamental de la analogía (ni univocidad ni equivocidad) entre el Ser Increado y el ser creado. La profundización filosófica en esta materia siempre ha estado expuesta al peligro del emanacionismo (Plotino, Proclo) y sobre todo del monismo (lo finito como modo de la única sustancia infinita: Spinoza, o como autodesarrollo de

86. Sobre la base de la Revelación y, por tanto, en el orden teológico, es posible plantearse otras cuestiones. ¿Tendría sentido crear un ser inteligente y no destinarle a la visión de Dios? O lo que es lo mismo: ¿es congruente con la bondad de Dios crear un ser no destinado a alcanzar su felicidad perfecta, sino sólo una felicidad limitada? La posibilidad teórica no puede negarse. La elevación al orden sobrenatural es tan libre por parte de Dios como la creación misma y, por otra parte, existir y ser feliz de modo imperfecto siempre parece mejor que no existir. En todo caso, lo que la Revelación enseña es que, de hecho y por gracia, la intención de Dios de hacernos participar de su eterna felicidad en Cristo precedió y motivó la creación: «en Él [en Cristo] nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 4-5).

un único sujeto-sustancia absoluto: Hegel). Estas explicaciones deforman la relación existente entre Dios y la humanidad, empezando por la que de modo único tiene lugar en la Encarnación, porque la conciben según categorías lógicas, es decir, la entienden como una relación *necesaria*.

3. *Fin último y vida moral*

Pasamos a explicar, por último, cómo entiende Sto. Tomás de Aquino la relación entre la felicidad y la vida moral, es decir, en qué modo la concepción del fin último o felicidad que acabamos de exponer constituye una orientación práctica para las decisiones que hemos de tomar en nuestra vida.

La felicidad perfecta no la podemos obtener con nuestras propias fuerzas y, bajo ese aspecto, no es en sentido absoluto un «resultado» o «producto» natural de nuestras obras. Presupone una intervención de Dios; más concretamente, su libre decisión de establecer la íntima comunión con el hombre que se da en la visión beatífica. Presupuesto este plan divino, las obras buenas del hombre se consideran meritorias, porque por ellas el hombre merece o se hace digno de llegar a la unión con Dios[87]. El concepto de premio no es extraño a la reflexión filosófica; entre otros lo utilizan, aunque de modo muy diverso, Aristóteles[88] y Kant[89]. Sin embargo, conviene considerar cuidadosamente ese concepto, porque la ética de Tomás de Aquino no es una «moral de la recompensa», entendiendo por tal una moral según la cual a quien cumple unos preceptos morales se le da un premio, el cual no está conectado esencialmente con el contenido de los preceptos. Es decir, en una «moral de la recompensa» el premio une de modo más o menos arbitrario dos realidades heterogéneas: el obrar recto y el bien que constituye el premio; además, los preceptos morales podrían ser observados con la sola intención de obtener el premio, y no por su intrínseca bondad.

El Aquinate concibe la moral de un modo muy diverso[90]. Él sostiene que, según el amoroso designio por el que Dios destina al hombre a la felicidad per-

87. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.

88. Cfr. *ÉN*, I, 9, 1099 b 16, donde Aristóteles habla de la felicidad como premio de la virtud.

89. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant postula la inmortalidad del alma y la existencia de Dios remunerador como condiciones necesarias para la existencia del sumo bien. Dios hará que los buenos sean felices en la otra vida, uniendo así moralidad y felicidad, que son, sin embargo, realidades esencialmente heterogéneas.

90. Muy bien lo aclara Spaemann: «Sin embargo, ni en la concepción platónica ni en la cristiana se entiende la relación entre moralidad y felicidad de modo puramente instrumental. Ninguna de las dos es una "moral de recompensa", en el sentido de que el individuo tenga que comportarse correctamente y obedecer los mandamientos divinos para ser recompensado con un premio eterno, sin necesidad de que el contenido de los mandamientos en cuestión se halle conectado esencialmente con la "recompensa". Sin embargo, ¿cómo se puede pensar una conexión semejante, cuando no se trata ni de una unión arbitraria —realizada por una instancia de poder capaz de sancionar— del bien ajeno y del propio, ni de una directa conexión instrumental, es decir, de una sencilla relación medio-

fecta, *entre el contenido de la felicidad imperfecta (la vida ordenada según las virtudes) y el de la felicidad perfecta existe una conexión esencial, en cuanto que la primera constituye ya en sí misma una participación e incoación de la segunda y esta última es la culminación de aquélla*. La razón de esto es la siguiente. Puesto que la felicidad perfecta es el único bien perfecto del hombre en cuanto éste es un ser dotado de inteligencia, Tomás de Aquino ve la razón como el anillo de conjunción entre Dios y el hombre (*«homo autem Deo coniungitur, sive mente, in qua est Dei imago»*[91]), aunque el hombre puede interpretar también la consistencia natural de la razón como un fundamento para considerarse autónomo y autosuficiente, emancipándose de Dios. Los preceptos morales contienen lo necesario para que se consolide el natural orden de la razón hacia el fin último (la visión de Dios, felicidad perfecta), y para que la razón guíe según ese orden las acciones y pasiones humanas (virtudes morales), de manera que el hombre no se aparte de su camino hacia la visión de Dios a causa de un comportamiento errado ante los bienes finitos[92].

Una aclaración se hace necesaria. En el texto tomista que hemos glosado, el concepto de «razón», al que el Aquinate une la idea agustiniana de «mente» (*mens*) no significa la capacidad discursiva o judicativa de la inteligencia, sino la parte racional del hombre, que comprende tanto el intelecto cuanto la voluntad y el amor[93]. Por eso, lo que en realidad dice ese texto tomista es que *el punto de referencia para la constitución y distinción de las virtudes es el crecimiento de la parte superior del alma en la dirección de su bien último o, con otras palabras, el recto despliegue del conocimiento y del amor hacia Dios*. La ordenación de nuestras actividades y de los bienes a que ellas miran según las virtudes es una participación e incoación de la felicidad perfecta —y también una disposición necesaria para ésta[94]— en cuanto que aquella ordenación guarda y afianza en la vida humana el predominio de esa imagen de lo divino que es la razón y el amor racional, cuyo único bien perfecto es la visión de Dios, impidiendo que el hombre se repliegue en sí mismo por el egoísmo y la autosuficiencia, y también que la intencionalidad humana se aparte de su fin último por quedar encerrada en los bienes finitos a causa de las pasiones y de la agitación exterior que éstos suscitan[95]. La conexión del obrar virtuoso con la felicidad perfecta debe entenderse, pues, en el marco antropológico de una imagen del hom-

fin entre el bien obrar y el bienestar [...] La idea clave al respecto se halla en pensar el amor a Dios como motivo fundamental de toda moralidad, como *forma virtutum*» (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 126-127).

91. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 2, c.

92. Cfr. ibíd.

93. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 12, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965[10].

94. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.

95. Cfr. ibíd., I-II, q. 180, a. 2; *De virtutibus in communi*, q. un., a. 5, ad 8.

bre como armoniosa conjunción de lo racional y de lo no racional, en la que lo inferior no sólo no debe impedir la operación de lo superior, sino que debe ser elevado a participar de lo superior y de su bien propio, que es la felicidad perfecta.

Conviene precisar ulteriormente el papel de la razón y de la voluntad en la vida moral. Cuando hablamos más arriba de la felicidad perfecta, dijimos que ésta no consiste esencialmente en la voluntad, sino en la visión de Dios, aunque a la visión de Dios sigue ciertamente el gozo inefable de la voluntad que es, dice Sto. Tomás, como la consumación de la felicidad[96]. La razón de esto es que la voluntad entra en contacto con su objeto a través del entendimiento. La voluntad desea el bien ausente y se goza en el bien presente, pero la presencia del bien supremo (la visión de Dios) es obra de la inteligencia, que es la que ve o no ve; por eso se dice que la felicidad consiste esencialmente en un acto de la inteligencia, a la que sigue el gozo de la voluntad[97].

Si hablamos, en cambio, de la vida moral, que es participación, incoación y preparación de la felicidad perfecta, adquiere especial importancia *la rectitud de la voluntad, que consiste en que ésta, que representa el dinamismo central del hombre, mantenga su dirección hacia el fin último, y mantenga en esa dirección todas las tendencias, pasiones y acciones humanas*[98]. Sólo quien tiene una voluntad buena es bueno en sentido absoluto, pues gracias a ella utilizará para el bien todos sus recursos y posibilidades[99]. En términos más sencillos, la esencia de la rectitud moral es el amor (la caridad), y las virtudes se pueden ver, con San Agustín, como formas o aplicaciones del amor: la templanza es el amor que se entrega totalmente a lo que ama; la fortaleza es el amor que soporta todo fácilmente por aquello que ama; la justicia es el amor que sirve sólo al objeto amado y domina todo lo demás; la prudencia es el amor que discierne sagazmente lo que lo favorece y lo que lo obstaculiza[100]. Tomás de Aquino dice algo semejante afirmando que la caridad es la forma de todas las virtudes[101], las cuales, sin el amor, no son virtudes perfectas. En otros términos, las virtudes morales han de regular nuestras actividades, la posesión y el uso de los bienes humanos, las relaciones sociales, etc., de manera que el género de vida que llevemos realice de modo concreto la rectitud de la voluntad, y que nunca nuestra vida o alguna de nuestras acciones sean incompatibles con la dirección de la voluntad hacia el bien supremo, que es la visión de Dios.

96. «Ipsum gaudium [voluntatis] est consummatio beatitudinis» (*S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, c.).

97. Cfr. ibíd.

98. Así lo dice el Aquinate: la beatitud requiere la «rectitudo voluntatis», que es el «debitus ordo voluntatis ad ultimum finem» (*S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.).

99. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De malo*, q. 1, a. 5, c., en *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Taurini-Romae 1965[10]. En adelante se cita *De malo*.

100. Cfr. GILSON, É., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989, p. 159 (orig.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1969).

101. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8.

Si la voluntad libre, o el amor, es el sujeto del orden y del desorden moral, como ya dijimos al inicio de este libro, *la regla inmediata de ese orden es la razón*, lo que el Aquinate llama «recta razón». Regla inmediata significa que es la razón la que nos muestra si el género de vida que llevamos es compatible o incompatible con la dirección de la voluntad hacia el último fin, diciéndonos también por qué es compatible o por qué no es compatible. De esto se hablará con detalle al estudiar la regla moral. Pero Tomás de Aquino precisa que si la recta razón es la regla inmediata, la regla primera y trascendente es Dios, y durante esta vida a Dios lo alcanzamos por la caridad [102].

El papel del amor en la visión tomista de la vida moral, y en general en la ética cristiana, tiene importantes consecuencias. Una de ellas se refiere al conocimiento o contemplación de Dios que es propio de la felicidad imperfecta posible en la vida terrena. Adecuándose al pensamiento de Aristóteles, Sto. Tomás afirma en algunos textos que ese conocimiento de Dios es el obtenido mediante la reflexión filosófica [103]. No nos parece, sin embargo, que ése sea su verdadero pensamiento. El mayor y mejor conocimiento de Dios ahora posible se constituye, a nuestro juicio, mediante la colaboración entre la inteligencia especulativa y la connaturalidad con Dios proporcionada por la rectitud moral y, más concretamente, por el amor que la anima. Es, pues, un conocimiento mixto, en el que la inteligencia especulativa opera en el contexto de la experiencia moral y religiosa.

Otra novedad, respecto a Aristóteles, es el modo de concebir el amor y la amistad. Aristóteles tiene una importante teoría de la amistad. El lazo de la verdadera amistad es, para él, la virtud, por lo que el virtuoso no puede ser amigo de un malvado. El amor cristiano, en cambio, comporta el amor a los que yerran y a los que nos ofenden: el perdón. El perdón y la caridad cristiana suponen una revolución del concepto de bien humano. Éste está más en el ser hijo del mismo Dios y en el estar destinado a la misma vida en Dios (fin que mientras hay vida nunca está irremediablemente perdido) que en la realización del *telos* actualmente alcanzada. Para Aristóteles la vida feliz es cierta clase de vida que el hombre se va forjando. Esto también es así para la ética tomista, pero sólo hasta cierto punto. El hecho de que la más íntima esencia de la vida feliz consista en el amor, en la caridad, hace posible la redención final de una vida que parecía incorregible: «la historia del buen ladrón de la crucifixión es ininteligible en términos aristotélicos. Es ininteligible precisamente porque la caridad no es una virtud para Aristóteles» [104].

102. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965[10]. Lo que acabamos de decir podría ser ampliado considerando que a través de la caridad se establece el flujo de recíproca donación y aceptación entre Dios y los hombres, del que hablamos en el capítulo II, supapartados III, c) y d). Así se escapa también de la tentación de concebir la relación entre Dios y los hombres como una relación lógico-necesaria.

103. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 5, c.; *SCG*, III, 39.

104. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, cit., p. 219.

Añádase a ello que la idea de la vida humana como un viaje en el que el hombre se enfrenta a diferentes formas de mal y triunfa sobre ellas, exige una concepción del mal que no tiene Aristóteles. Para Aristóteles, ser vicioso es fracasar en ser virtuoso. Para la ética cristiana, el mal moral «expresa un desafío a la ley divina; en consecuencia, consentir el mal es querer ofender la ley» [105]. Consecuencia de todo ello es que, mientras que Aristóteles admite la posibilidad de que el logro del bien humano, de la *eudaimonía,* pueda ser impedido por la mala fortuna, la ética cristiana no lo puede admitir, a no ser que el hombre se hiciera cómplice de la causa perturbadora externa. El felicidad perfecta presupone únicamente la vida moralmente recta. Los restos de naturalismo presentes en Aristóteles se abandonan definitivamente.

Ello se debe a que el fondo filosófico de la moral aristotélica ha sido modificado. «La estructura triple de la naturaleza humana-tal-como-es, la naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-se-realizara-su-*telos* y los preceptos de la ética racional como medios para la transición de una a otra, permanece central en la concepción teísta del pensamiento y el juicio valorativo» [106]. Santo Tomás de Aquino llega a escribir que Dios no es ofendido por el hombre sino cuando éste destruye su propio bien [107]. Pero es nuevo el hecho de que Dios es ofendido por el hombre. Es decir, la felicidad no es un asunto meramente humano, porque responde también a una llamada, a una ordenación, que nace del amor divino y que al amor divino conduce: la visión de Dios. La ley del Dios que es amor exige una respetuosa respuesta, y su transgresión comporta una nueva responsabilidad, expresada a través de la noción de *pecado,* ausente en Aristóteles. A la vida feliz aparecen ligadas —tanto para la reflexión especulativa como para la percepción práctica— las nociones de ley y de deber, que estudiaremos más adelante. Baste decir ahora que deber no significa principalmente constricción. La visión de Dios representa lo mejor para el hombre, lo que en el fondo éste siempre quiere. Pero a la vez es objetivamente digna de ser querida, en sí misma y como contenido de la llamada de Dios, y por ello es también *debida*. Encaminarse hacia la visión de Dios constituye un *deber*, aunque sería algo reductivo hablar en estos términos: es más propio del bien supremo atraer que ser objeto de una obligación.

Hemos de considerar, por último, una observación que propone el Aquinate casi al final de su estudio del fin último en la *Suma Teológica*. *«Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum»* [108]: los hombres se encaminan hacia la felicidad perfecta a través de una *multitud* de acciones. Se quiere poner de manifiesto que la vida humana se despliega en el tiempo, pasando por circunstancias y situaciones muy diversas. Cada persona

105. Ibíd.
106. Ibíd., pp. 76-77.
107. Cfr. *SCG*, III, 122.
108. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.

tiene que proyectar y realizar un género de vida que mantenga la coherencia con el bien último, pero que admitirá diferentes modalidades de actuación concreta según la diversidad de personas y situaciones. La vida adquiere así una unidad de significado que ha de realizarse en el tiempo, y que está expuesta a los peligros y desviaciones que amenazan a la frágil condición humana. La persona tiene que dar unidad de dirección a todos los recursos internos y externos de que dispone, para construir con ellos la vida buena que, aunque imperfecta, es ya una realización participada de su bien supremo. En la parte III del libro, que comienza a continuación, se estudian detalladamente los principios operativos del comportamiento humano, que vienen a ser los recursos internos disponibles para proyectar y realizar la vida moralmente buena.